法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-05-09

丸山眞男の「倫理意識の古層」について：『古事記』との関連を中心として

阿部，裕行

(出版者 / Publisher)
法政大学大学院
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
大学院紀要 = Bulletin of graduate studies / 大学院紀要 = Bulletin of graduate studies
(巻 / Volume)
71
(開始ページ / Start Page)
39
(終了ページ / End Page)
48
(発行年 / Year)
2013-10
(URL)
https://doi.org/10.15002/00009963

Hosei University Repository

丸山眞男の「倫理意識の古層」について
―『古事記』との関連を中心として―

人文科学研究科　日本文学専攻
国際日本学インスティテュート
博士後期課程３年　阿　部　裕　行

はじめに

丸山眞男は外来思想が日本に移入されるとき、かならず日本的な変容をもたらす要因として執拗に日本思想の根底にありつづける「古層」「原型」といったものを想定した。それは実体的にあるものではなく「通奏低音」「執拗低音」というような音楽用語でも表現されているように、日本思想の古層として影響をあたえつづける流動的なファクターである。

「古層」「原型」とはいかなるものであるかという問いは、「歴史意識の古層」「政治意識の古層」「倫理意識の古層」という三つの領域において考察されている。本稿では「倫理意識の古層」をとりあげ、『古事記』に見出される「倫理意識」を丸山はどのように読み解こうとしたのかを考えてみたい。「倫理意識の古層」に関してはまとまった論文は書かれていない。しかしながら一九六四年度から一九六七年度まで古代天皇制から近世国学までの思想史の講義をまとめた『講義録』の冒頭において「古層」「原型」についての考察がおこなわれ、「倫理意識の古層」についても言及されている。講義録は七冊にまとめられている。そのうち一九六四年度（第四冊）、一九六六年度（第六冊）、一九六七年度（第七冊）の講義の冒頭に「倫理意識の古層」はとりあげられている。本稿ではそれにもとづきながら、「倫理意識の古層」について考えてみたい。

倫理とはなにかという問いに答えるには充分な知識をもちあわせていないが、一般的にはなにが善であり、悪であるかを決める道徳規範、行動規範と考えられている[1]。善悪を決定するにあたって、人は善悪の基準をもとめ人間と超自然的なもの（神）との関係を意識する。それは宗教意識であり、したがって倫理観は宗教意識と深く関係している。超自然的なものをあがめる意識は、そうすることが福をもたらす、だから善であり、それに逆らうのは凶をもたらす、だから悪であるという意識にうらづけられている。「倫理意識の古層」を考えるにあたって、まず『古事記』にみられるそのような原始的宗教意識をとりあげ、次いで『古事記』における倫理意識を示すものとして、さまざまに論じられる清明心の問題をとりあげ「倫理意識の古層」とはいかなるものか考えてみたい。

1　宗教意識の発生

神話はどのように作られるのか。丸山によれば神話は「たんなる気まぐれの幻想・思い付きの所産」[2]ではない。圧倒的な力をもった自然にかこまれて生きる人間は、今まで経験したことことのない出来事に遭遇したとき、その出来事の背後に超自然なある力を感じとる。それは「自然的事物の背後に潜む見えない何ものか―神々、超人的能力、精霊―の観念」[3]である。超自然的出来事に遭遇したとき、人間は調和をたもってきた自然との関係がこわされ、不安定な状況に投げだされる。「一旦投げだされた環境との間に再調整」[4]をはかるために、人間は超自然的な出来事を見えない何ものかからの働きかけとして意味づけようとする。ここから神話が生まれ、宗教意識が生まれる。倫理意識をとりあげるためにまず古代にみられる宗教意識について、丸山の見解をふまえながら考えてみたい。

丸山は上代文献にみられる宗教意識を表すことばとして「タマ」「カミ」をあげている。「現象の背後にある見えない力、非日常的な力をあらわす日本語がタマであり、カミである。カミは神（god）と考えられがちだが、むしろタマであり、sprit」[5]であると述べている。

Hosei University Repository

『古事記』には霊力を示すことばが数多く使われている。丸山はそれらを統括して「タマ」「カミ」としているのだが、「タマ」「カミ」のほかにどのようなことばが、霊力をあらわすものとして使われているか検討する必要がある。なぜならばそれらのことばは上代の宗教意識の発生と進展とにかかわっているからである。

原始宗教の起源をどう考えるかにつては、動植物、その他あらゆるものは人間と同じようにそれ自身の霊魂をもっているととらえる意識のうちに見出せるとするタイラーのアニミズム説がある。これに対してメラネシア人のマナに見られる、アニミズムの霊魂観より以前の観念と思われる非人格的な生命や力を自然やもののうちに感じとるプレアニミズムにその起源があるとするマレットの説がある。プレアニムズムのマナは、そこからアニミズムの霊魂アニマを生じさせる、よりプリミティブな力と考えられた。このマナは一部の地域だけでなくひろく世界各地にみいだせる普遍性をもった霊力観であるといわれている。

文化人類学者である A.M. ホカートはフィジー人の神聖な土に対する信仰について次のように述べている。フィジー人は英国に併合される以前の百年間はたえまない戦いの日々をおくっていたが、戦いに敗れた敗者は祖先を祀る神聖な塚から去らなければならなかった。その際彼らは神聖な塚から神聖な土を新しい土地に運び、その土地で新しい塚を築いた。トンガ人もトンガ本島からラケムバ島に運んだ土で神聖な塚（ナウティティ）を築いた。もちろん塚全体を運んだのではなく、塚の土を一籠か二籠運んで新しい塚は築かれた[6]。

これは神聖な土のもつ霊力（マナ）に対する信仰を示しているが、ここにみられるのはアニマ以前のよりプリミティブな生命力を示すマナという霊力観である。この霊力観、生命観は日本にも見出せる。しばしば引用される『日本書紀』の神武紀の条である。神武は八十梟師を破るために天香具山の土を取りにいかせ八十瓦を作り、天神地祀に祀る。「天香山に到りて、潜かに其の頂の土（はにつち）を取りて、来旋るべし。」とある。ここにメラネシア人の土に対するマナ的な信仰にみられるように、土に対するマナ的な信仰がみられるのである。天香山の神聖な土、「ニ」に対する信仰がここに示されている。

松村武雄はマナ的な霊力が日本語「チ」に見出されることを指摘している[7]。松村は上代文献にみられる霊力を表す重要なことばとして「チ」「タマ」「カミ」をあげているが、「チ」を「一の神秘的な力能、たとえばメラネシア族に於けるマナに幾分か相通じている」と述べているように、メラネシアのマナと日本の霊力「チ」とがあいつうずるものと考えたのである。さらに上代の霊力観ではより原始的なマナから発展してカミ観念にいたるともした。しかしそれは「チ」から「タマ」「カミ」という直線的な発展ではないとしている。

松村は「チ」と「タマ」について久久能智が久久能智神となるように「チ」という霊力が発展して「カミ」とみられるようになる。また宇迦之御魂が宇迦之御魂神となるように「タマ」という霊力が発展して「カミ」とみられるようになる。ところが「チ」から「カミ」、「タマ」から「カミ」という発展はみられるが、「チ」から「タマ」という発展はみられない。ここからカミ観念の発展は「チ」―「カミ」という系列と「タマ」―「カミ」というふたつの系列があるのではないかとしている。より原始的なマナからアニマへと発展するという発展過程、「チ」から「タマ」への変化は松村の指摘するようにまったくみられないのだろうか。神武紀と崇神紀の記述をとりあげ、このことを検討してみたい。この場合は「チ」ではなく「ニ」から「タマ」への変化である。すでにふれた神武紀では（1）八十梟師との戦いに苦戦する神武は、夢で神からお告げを受ける。「天香山の社の中の土（はに）を取りて、天平瓦八十枚を造り、并せて厳瓦を造りて、天神地祇を敬ひ祭れ。」と告げられる。ここに示されているのは、神聖な山、天香具山の土は神聖であり霊力があるという信仰である。その霊力によって敵を打ち倒そうとするのである。崇神紀では（2）武埴安彦は謀反を企てるが、ことを成就させるために妻吾田媛は香具山の土をとり、もって帰る。「武埴安彦が妻吾田媛、密かに来たりて、倭の香山の土（はに）を取りて、領巾の頭に包みて祀りて曰さく、『是、倭国の物実』と申して、則ち反りぬ。」ここにももちろん神聖な土に対する信仰があるのだが、「倭国の物実」と記されているように単に神聖な土という観念をこえて、モノシロというヤマトの代わりという意味あいが、ここの土（はに）にはこめられている。（1）の神聖な土の霊力という意味から（2）では「倭の物実」にヤマトという国の魂、クニタマへの発展をうががうことができる。「倭の物実」は「倭の代り」（日本古典文学大系本頭注）を意味する。たんに聖なる土というだけでなく、ここでは土は「倭の代り」であり、倭そのものととらえられているのである。なぜ香具山の土が倭の代わりになりうるのかといえば、香具山の土に倭の魂がこもっていると考えらるからである。倭の国魂が香具山の土に宿っているという思いが「倭の物実」という表現を裏付けている。ここにプリミティブな

Hosei University Repository

「ニ」からクニタマという意味合いをもつ「ニ」への発展を読みとることができる。

土橋寛はタマが表す霊力・生命力の観念は、タマの語以前に「チ」「ニ」「ヒ」「ケ」など一音節の古い日本語が表していたことを指摘している[8]。これらの語は霊力を示すと同時に霊力を内蔵するものも示している。たとえば「チ」が表すものに「血」「乳」「鉤」「風」などがあり、これらが「チ」と読まれるのはいずれも霊力としての「チ」を内蔵しているからである。「チ」はほかの語と複合して雷（いかづち）大蛇（をろち）などと表現される。

土橋は霊力は一音節の「チ」「ヒ」「ニ」などが表すものから、「タマ」へと代わった事例としていくつかの例を示している。たとえばかつて霊力と玉のふたつを意味していた「ニ」に代わって「タマ」がふたつを意味する語として登場した。「ニ」は霊力を表す語である。「丹」「瓊」「土」はいずれも赤い色、玉、土を意味するが、同時にそこに内在する赤い色、玉、土のもつ霊力も意味している。「瓊」についていえば「天沼矛」、『日本書紀』では「天之瓊矛」（神代紀）と表記され「瓊、玉也。此云努」と訓注がつけられているように「ヌ」は玉を意味している。「瓊音もゆらに」（記 33p）の［ヌ」も玉である。霊力を意味する語は本来は「ニ」であり、「ニ」が音韻変化して「ヌ」となった。「八坂瓊之曲玉」（神代紀）は「ニ」と訓じられている。このように霊力と玉を意味する「ニ」はふたつの意味をもつ「タマ」に代わるのである。もうひとつの例として、神聖の意味を表す接頭語「イ」に代わってタマが一般化し「イ串―タマ串」「イ櫛―タマ櫛」「イ垣―タマ垣」などと表現されるようになったことを示している。

松村は古代の宗教意識を「チ」―「カミ」という系列と「タマ」―「カミ」という系列があり、それぞれの系列を経て「カミ」へと発展すると指摘したが、土橋が述べるように「チ」「ニ」「ヒ」といったより古い日本語に表されるマナ的な霊力を示す一音節の語から、さらに高度な霊力をも示す二音節の語「タマ」へと発展しさらに「カミ」へと至った考えられる余地もある。

ここで『古事記』の原始的宗教意識を知るために霊力を表す語がどのように記されているかをみてみたい。

(A) ヒ

(神名)　高御産巣日神（高皇産霊尊　紀）、神産巣日神、禍津日神、和久日神、天之日矛命

(名詞)　蒜「蒜の片端をもちて待ち打ちたまへば」(124p)、蛭、葱、水蛭
領布「蛇の領布をその夫に授けて」(46p)「領布を三たび拳り」(46p)「浪振る領布、浪切る領布、風振る領布、風切る領布」(151p)

(B) チ

(神名)　雷神　久久能智神　野椎神、武瓶神、塩椎神

(名詞)　茅、血「その御刀の前に著ける血」(25p)「その腹を見れば、悉に血爛れつ」(39p)、乳「母の乳汁を塗りしかば」(45p)、鉤「おぼ鉤、すす鉤、貧鉤、うる鉤」(75p)、父「醸みし大御酒　うまらに聞こしもち食せ　まろが父」(国主の歌　四九)、風「ちはやぶる　宇治の渡りに　棹執りに　速けむ人し　我が許に来む」(148p　五一)

(C) ニ

(神名)　宇比地邇神　妹須比智邇神　波邇夜須毘古神

(名詞)　「瓊（ぬ）音もゆらに」(34p) ＊ニ（瓊）の母音交替形「底の赤土をくひ出でて」(63p)「丹塗矢に化りて」(87p)

(D) タマ

神名　布都御魂神、宇賀能美多麻神（倉稲魂　紀）、布刀玉命、宇都志国玉神、玉祖命

(名詞)　「八尺の勾玉」(36p)「我が御魂として、吾が前を拝くが如拝奉れ。」(66p)「底どく御魂、つぶたつ御魂、あわさく御魂」(68p)

蒜、葱などは少しの風にもヒラヒラと動く、蛭はからだをヒラヒラと波打たせる。土橋によれば上代人はヒラヒラという動きに霊力を感じとったということであるが、「是の山を越ゆる者は、蒜を噛みて人及び牛馬に塗る。自づからに神の氣に中らず。」（景行紀）とあるように、その強い臭いにも特別ななにかを感じとっていたのではないか。

Hosei University Repository

血、乳、父は生命と深いかかわりがある。茅は家を建てるために欠かせない素材であり、鉤は魚を釣るためになくてはならない。風は生活に大きな影響を与える不可知な自然である。

タマは魂であるが、身体に宿って生死をともにする生命霊、身体霊としてのタマと身体から遊離して独立に存在する遊離霊としてのタマがある。プリミティブなタマとしては言霊、木霊、稲霊（ウカノミタマ、ウケノミタマ）、また国霊（クニノミタマ）などがある。これらは生命霊、身体霊以前のタマと考えられる。

『古事記』の用語例をみると霊力、生命力をあらわす「ヒ」「チ」「ニ」などが、強い生命力、自然力を表す語として使われていることがわかる。土橋はこれらを「文献以前の霊魂（霊力、生命力）の観念」を表す語であるとしている。これらの一音節の語が血、乳のように漢字表記されて霊力を示す語として使われ、またほかの語とむすびつき複合語としてやはり生命力、霊力をもつ語として使われるようになったことをうかがうことができる。

神名の核をなす言葉として「ヒ」「チ」「タマ」が使われているのは原始的な生命エネルギーに対する畏怖があり、そこから「ヒ」「チ」「タマ」があらわす自然やもの、生命力などに宿る霊力が崇拝され、そこからカミ観念が発生したことをうらづけている。宣長が定義したように、古代人にとってすぐれた霊力をもつと思われたものは、人、鳥獣、山川草木すべてカミとなりうるのである。

なぜここで「タマ」「カミ」よりさらにプリミティブなことば「ヒ」「チ」「ニ」を問題にしたのかといえば、丸山は『講義録』で霊力をあらわす語として「タマ」「カミ」にふれているが、マナ的な「チ」「ニ」「ヒ」に充分注目していないと思われるからである。丸山はマナ的なエネルギーに注目しなかったわけではなく「歴史意識の古層」の冒頭で「ムスヒの二神の象徴する生成増殖」が『古事記』では説かれている」と述べ、「ムスヒの二神」のプリミティブなエネルギー「ヒ」の働きについて注目しているのだが、『講義録』において「ヒ」への言及は少なく、多くは「タマ」へ向けられている。霊力、生命力を表すことばとして「ヒ」「チ」「ニ」が「タマ」よりもよりプリミティブであるとするなら、宗教意識を考るうえで丸山のいう「超人間的なエネルギー、生命力」は「タマ」ではなく、「チ」などに起源を求めなければならない。宗教意識もより原始的な層にあることを考えなければならない。

２　宗教意識の進展

「チ」「ヒ」「ニ」が「タマ」に、さらに「カミ」へと進展する過程は、宗教意識の合理化のプロセスを意味している。

丸山によれば宗教意識の合理化のプロセスは（1）呪術的段階―「その都度」反復される呪術師による呪術から（2）神々の秩序を認識する段階―定型化された神々への儀礼へと発展していく[9]。自然災害が起こるたびごとに呪術師が呪術をおこない、災害をひき起こした精霊をなだめ抑えようとする段階から、自然現象の背後に神々の秩序をみいだす段階に進展する。この段階では、その秩序に背くことが災害をもたらすと考えられるようになり、儀礼は定型化され、定期的にとりおこなわれるようになる。祈年の祭り（二月）、月次の祭り（六月、十二月）などであるが、その最大の儀礼が大嘗祭・新嘗祭（十一月）である。

ここで問題なのは（1）から（2）の段階へと進んだとき、（1）の呪術的段階は克服され（2）の段階にいたるということではない点である。（1）の要素は（2）の段階にそのまま残存しつづけているのである。「祭祀が日常的営為から区別され、特定の定型化した儀礼として合理化された後においても、それは形式的にも内容的にも原始的な呪術的性格を濃厚に帯びて」[10]いるのである。その最も代表的な原始的呪術が「祓へ」「禊ぎ」である。（2）の段階においても「祓へ」という呪術が支配している例は、『古事記』神功皇后の新羅征討の条にみることができる。仲哀天皇は神意を「詐り」としたために命を失う。驚き恐れて人々は大祓をおこなう。「国の大祓をして、また建内宿爾沙庭に居て、神の命を請ひき。」とある。この条のはじめに「天皇御琴を控かして、建内宿爾大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。」とあるように宗教意識としては神々の秩序を認めていた（2）の段階にあるのだが、現状を回復するためにおこなわれる儀礼は「大祓」という原始的な呪術なのである。（2）の段階においてもいぜん原始的呪術が、天皇の突然の死という状況をもとの状態にもどすための重要な儀礼でありつづけている。

Hosei University Repository

ここで『古事記』に記されている「禊ぎ」「祓へ」について検討しておきたい。「禊ぎ」「祓へ」の起源が語られるのは、イザナキの禊ぎの条とスサノヲの高天原からの追放の条である。イザナキは黄泉国から逃げ帰ったのちに、黄泉国の穢れを清めるために日向の阿波岐原で禊ぎをおこなう。『古事記』には「禊ぎ祓いたまひき」と記されているが、「祓へ」は「罪」を払い除くものであり、「禊ぎ」は「穢れ」を洗い清めるもので、両者には明瞭な区別があった[11]。

「「上つ瀬は瀬速し。下つ瀬は瀬弱し。」とのりたまひて、初めて中つ瀬に堕り潜きたまふ時」と記されているように、穢れをとりのぞくために「瀬に潜きて滌ぎ」するのである。宣長が「身滌なり」「必ず水の辺に出てするに限り云り」[12]としているように、「禊ぎ」は水の浄化力で穢れを洗い流すのである。

「祓へ」は次のように記されている。

是に八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、また鬚を切り、手足の爪を抜かしめて神遂らひ遂らひき。(38p)

高天原で神への祭儀を汚すという乱暴狼藉をはたらいたスサノヲは「千位の置戸を負せ」られて鬚を切られ、手足の爪を抜かれて追放される。「千位の置戸」とは「おびただしい量の祓具を置く台」[13]で祓具は「祓へ」の儀式に用いるためのもので、祭儀を汚すという罪を犯した者に課され、罪を犯した者に祓具をださせた。鬚を切り、手足の爪が抜かれたのは、穢れた体の一部である鬚、爪をとりのぞくことで身を清めさせた。「いわゆる呪的転移」[14]である。丸山はスサノヲの追放について「スサノヲはその罪によって高天ヶ原の世界から追放の刑に処せられる。」[15]と述べているが、「祓へ」は刑ではなく、あくまで呪術的儀式である。人格的責任を問われるべきスサノヲは刑に処せられたのではなく、自然災害と同じように呪術的儀式によって「祓へ」清められたのである。

3　吉凶観と善悪観

丸山は宗教意識の発展を（1）呪術的段階から（2）神々の秩序を認識する段階へと進むととらえた。丸山によれば（1）の段階（2）の段階では「ことの良し悪し」をどのようにとらえるかという「ことの良し悪し観」についてもちがいがある。（1）にあるのは外からときには禍がおとずれ、ときには福がおとずれると考える「吉凶禍福観」であり、（2）にあるのは神々の秩序に背いたかどうか、背くのは禍をもたらすから悪、従順であるのは福をもたらすから善という「善悪観」である。（1）の段階では「吉凶観」が支配的であるが（2）の段階では「善悪観」へと変化していく。

ところがこの「吉凶観」が（2）の段階においても執拗に残存している点に「倫理意識の古層」の問題を丸山はみいだし、それを「吉凶観と善悪観の重畳」[16]と述べている。「吉凶観と善悪観の重畳」は罪の意識のなかにみいだすことができる。『古事記』において罪の発生の起源は、スサノヲの高天原での「勝ちさび」の条に記されている。

勝ちさびに、天照大御神の営田の畔を離ち、その溝を埋め、またその大嘗を聞こしめす殿に屎まり散らしき。(35p)

天照大御神、忌服屋に坐して、神御衣織らしめたまひし時、その服屋の頂を穿ち、天の斑馬を逆剥ぎに剥ぎて堕し入るる（36p）

スサノヲが神への祭儀を汚すという行為をおこなったために、アマテラスは「天の石屋戸」に「さし籠り」その結果「高天の原皆暗く、」「葦原中国悉に闇らし」という事態を招来することになる。スサノヲの行動が神の秩序に背いたために、高天原と葦原中国に禍をもたらしたのである。ここではスサノヲという人格に罪が課されることになる。

Hosei University Repository

『延喜式』の「六月の晦の大祓」によれば「天つ罪」は畔放ち・溝埋み・樋放ち・頻蒔き・串刺し・生け剝ぎ・逆剝ぎ・屎戸。「国つ罪」は生膚断ち・死膚断ち・白人・こくみ・おのが母犯せる罪・おのが子犯せる罪・母と子犯せる罪・子と母犯せる罪・畜犯せる罪・昆ふ虫の災い・高つ神の災・高つ鳥の災・畜朴し・蠱物する罪としている。「天つ罪」はすべてスサノヲが高天原でおこなった行為である。

『古事記』では、すでに引用した仲哀天皇の条に罪の名が記されている。仲哀天皇が神の宣託を詐りといったために命を失う。そののちに大祓をおこなう。そこで祓われるべきさまざまな罪として罪名が記されている。

更に国の大弊を取りて、生剝、逆剝、阿離、溝埋、屎戸、上通下通婚、馬婚、牛婚、鶏婚、犬婚、の罪の類を種種求ぎて、国の大祓をして（133p）

ここでは『延喜式』「六月の晦の大祓」で「天つ罪」「国つ罪」とされているものが、区別なくともに記されている。『古事記』では「天つ罪」「国つ罪」という分け方はされていない。「大祓」の祝詞において罪はふたつに分類される。「大祓」の祝詞でスサノヲの犯した神への祭儀を汚す罪を「天つ罪」、それ以外の罪を「国つ罪」としている。「大祓」の祝詞では神への祭儀を特別なものとみなし「国つ罪」とは分けたのである。『古事記』では「種種求ぎて」とあるように、ここに記された罪だけではなく、ありとあらゆる人が犯した罪という罪を祓うという意味合いから「天つ罪」「国つ罪」と分けることをしていないのである。

西郷信綱は「「国つ罪」は広義での宗教上の罪であり、刑法上の罪ではない。殺人や窃盗の罪があげられていないのは、それらは律によって罰せられるから」[17]であると述べている。「国つ罪」は宗教上の罪であって、刑法上の罪ではない。罰せられる罪ではなく祓われるべき罪ということである。罪は罰せられるのではなく、祓われる。またここに示されている罪観念の特色は「国つ罪」に人間の行為に関わる罪と自然災害とが同列にあげられている点である。「国つ罪」には白人、胡久美のような疾病、昆虫乃災などの自然災害がある。これは災いが外からもたらされるという吉凶観と関連している。一方で人間によって犯される罪がある。これらは善悪観と関連する。ところがここではいずれもが祓いの対象になり、清められる。自然災害という吉凶観と人間が罪を犯すという善悪観とが同じようにとらえられている。

自然災害と人間によって犯された罪とは、次元のちがう罪である。次元のちがう罪が、同じように祓へ、清めという呪術の対象とされる点に、丸山は吉凶観と善悪観の重畳をみるのである。宗教意識が（1）呪術的段階から（2）神々の秩序を認識する段階にいたったとき、神々の秩序に背いたために禍が共同体にもたらされる。神々の秩序に背くのは悪、従順であるのは善という善悪観が発生する。この段階においても吉凶観が善悪観に残存しつづけているのである。（1）の要素が（2）においても残存しつづける状況は『古事記』の神のとらえかたにも示されている。「禍津日神」と「直毘神」の化生である。

4　善神と悪神

黄泉の国から逃げ帰ったイザナキは、黄泉の国の穢れをとりのぞくために竺紫の日向の阿波岐原で「禊ぎ」をおこなう。「禊ぎ」の過程でさまざまな神が化成する。「禍津日神」と「直毘神」とがその過程で生れ出る。

初めて中つ瀬に堕り潜ぎたまふ時、成りませる神の名は、八十禍津日神。次に大禍津日神。この二神は、その穢繁国に到りし時の汚垢によりて成れる神なり。次にその禍を直さむとして、成れる神の名は、神直毘神。次に大直毘神。（29p ～ 30p）

宣長は禍津日神について「世の間にあらゆる凶悪事邪曲事などは、みな元は此の禍津日の神の御霊より起こるなり」[18]としている。しかし『古事記』でこのカミが登場するのは甘樫丘で氏姓の乱れを正すためにクカタチを行なうときのみである。しかも言八十禍津日とあり、嘘が招く禍の霊力として登場している。あらゆる禍を招く神としての記述は見出せない。

Hosei University Repository

あらゆる禍を招く神ではなく宣長自身「禍とは穢国の汚垢を云う」[19]としているように、黄泉の国の穢れを象徴する神として現れたのである。その穢れを直すために直毘神が生成する。「直し」は『岩波古語辞典』によれば「間違いや曲がったことを、もとの状態にもどして、その状態が続くようにする」ということである。「直毘」は「マガをナオスはたらきそのものを一種の神格と観じた」[20]のである。善神と悪神の絶対的な対立はここにはない。ここにあるのは黄泉での穢れを禊ぎするとマガが生成し、さらに禊ぎをするとナヲビが生成するというように、マガツヒという働き自体がカミになり、ナヲビというマガを直すという働き自体がカミに成るというエネルギーの神格化である。

ケガレという禍のもつ超人間的なエネルギーから禍津日の神が生成し、それを直すやはり超人間的なエネルギーから直毘神が、禊ぎという呪術によって生成されたのである。ここに示されているのはその活動、エネルギー自体を神とみなす考えである。禍がこのエネルギーから生成されるが、禍を直す「直し」もまたこのエネルギーから生成され、そのエネルギーをいずれも神とみなすという考えである。善と悪が対決して善が悪を克服するということではなく、「ムスヒ」というエネルギーから生成したケガレをやはり「ムスヒ」というエネルギーから生成したナオシによって、もとにもどすというハライ―キヨメの呪術力なのである。

丸山はマガツヒノカミについて「禍をもたらすマガツヒノカミは、［イザナギが］死の世界からもち来ったタマとして神格化」[21]されると述べている。マガツヒノカミ、ナオビノカミが生成されるエネルギーを「タマ」としている。ここでも「ヒ」「チ」「ニ」などより原始的な霊力ではなく「タマ」に注目している。

超人間的なエネルギーによって現状を回復するという考え方は、アマテラスの「詔り直し」にもみられる。ウケヒに勝ったスサノヲは、乱暴狼藉をくりかえすが、そのたびにアマテラスは、スサノヲの行動をとりなし「悪い事を善い事に言い直」[22]す。これは言い直すことで事態をもとにもどすという言霊信仰によるものともいわれる[23]。「詔直し」は「詔る」ことによって言霊の力で、事態をもとにもどすという呪術であり、ここにも言霊のエネルギーの呪力で現状を回復するという考えが示されている。

善神と悪神の対立いう倫理意識の二元的対立は、ここにはみられない。絶対的な善も悪もない。善も悪となりうるし、悪もときには善になりうるという相対的倫理観である。その根底にあるのは、黄泉の国の穢れから生成した禍は「直す」という呪的エネルギーによって禍でなくなるという呪的発想であり、超人間的なエネルギー、生命力自体を神とみなす発想である。

5　明きこころ清きこころ

イザナキの「禊ぎ」、スサノヲの「祓へ」にみたように、『古事記』では、清浄な状態を回復し、神々との安定した関係をたもつために、ハラヒ、キヨメという呪術が重要な役割を担っていることが記されている。ハラヒ、キヨメによって清浄性をたもとうとする思考様式から、人間の精神の内面においては、「心の清き明き」を絶対的なものとする思考様式が生まれる。「心の清き明き」は『古事記』スサノヲの昇天の条に記されている。まずこの条をとりあげたい。

「我が汝弟の命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲ふにこそあれ。」とのりたまひて、（中略）稜威の男建踏み建びて待ち問ひたまひしく、「何故上り来つる。」と、とひたまひき。ここに速須佐之男命、答へ白ししく、「僕は邪き心無し。ただ大御神の命もちて、僕が哭きいさちる事を問ひたまへり。故、白しつらく『僕は妣の国に往かむと欲ひて哭くなり。』とまをしつ。ここに大御神詔りたまひしく、『汝はこの国に在るべからず』とのりたまひて、神遂らひ遂ろひたまへり。故、罷り往かむ状を請さむと以為ひてこそ参上りつれ。異心無し。」とまをしき。ここに天照大御神詔りたまひしく、「然らば汝の心の清く明きは何して知らむ。」とのりたまひき。ここに速須佐之男命答へ白ししく、「各誓うひて子を生まむ。」とまおしき。（32p～33p）

こののちにスサノヲは「手弱女」をえたのだからウケヒに勝った、「我が心清く明し」が証明されたという。ここで心情は「善き心」「邪き心」「異心」「「心の清く明き」と表現されている。『日本書紀』では「黒き心」

Hosei University Repository

「赤き心」「濁き心」「清き心」「悪き心」「心明浄く」「別に意」などと表現されているが、基本的には対立する心情は「キヨク、アカキ」と「キタナキ、コトゴコロ」ということであり、これらの表現でこころの純粋性が重要であることを述べようとしているのである。

この問題を「清明心の道徳」として論じた和辻哲郎は、上代の祭祀的な統一的共同体を前提にして、この共同体に帰依することがキヨキココロであり、それにそむくことがキタナキココロであるとした[24]。和辻によれば、それはまた祭祀的共同体の頂点にいるアマテラスへの帰依ということになる。

『古事記』の「キヨキココロ」「キタナキココロ」に関連した記述をみると、この条以外では以下のとおりである。

（イ）「こは為ふに、山代国に在る我が庶兄建波邇安王、邪き心を起こせし表にこそあらめ。」（103p）
（ロ）「僕は穢邪き心無し。また墨江中王と同じくあらず。」（170p）
（ハ）「吾がその父王を殺せしを知りなば、還りて邪き心のあらむとするか。」（180p）
（ニ）「この虫を看行はしに入りまししにこそ。更に異心無し。」（162p）
（ホ）「この二はしらの女王、浄き公民なり。」（110p）

（イ）（ロ）（ハ）で使われている「キタナキココロ」はいずれも天皇にたいする反逆心を意味している。（ニ）の「コトゴコロ」は蚕をみたいといだけで天皇にさからう気持ちはないということである。（ホ）の「キヨキ」公民は「忠実な良民」[25]ということであり、共同体にたいして、その首長にたいして忠実な民であるということである。いずれも普遍的な意味での「キヨキココロ」「キタナキココロ」ということではなく、特定の共同体、その首長・天皇にたいする心情の純粋性という意味で使われている。

たしかに和辻の指摘するように『古事記』におけるアカキココロとはアマテラスそして天皇に対して背く意志がまったくないことを示す清明心を意味している。しかしながら「天皇の神聖な権威への帰依が彼らにとっての清明心であった」というときの「彼ら」が、古代人全般を意味するのであれば、それは歴史的客観性に反しているといわなければならない。

湯浅泰雄は天皇と清明心の結びつきを取り上げる前に、弥生時代以来発達してきた稲作農耕社会のの習俗、特に人口灌漑施設の建設と維持のために必要な地域共同体の習俗を考えるべきだとしている[26]。スサノヲの儀礼神話、アハナチ、ミゾウメなどを犯す神として描かれている背景には、稲作耕作の共同体があり、この共同体にそむくという点にキヨキココロ、キタナキココロという稲作農耕共同体の習俗規範があったとするのである。また共同体の習俗規範以前に民衆のなかに「荒ぶる神々」への畏怖の心情があり、そこからキヨキココロという観念が生まれたのではないかとする。神々に対するには清らかさキヨキココロが必要である。「山河の荒ぶる神々」の住む自然は清浄な聖域であり、神は穢れをきらうからである[27]。

「荒ぶる神々」への畏怖から清明心が生じたという指摘は興味深い指摘であるが、それは稲作農耕共同体という共同体における習俗規範である。祭祀的統一共同体であれ、稲作農耕共同体であれ、いずれも共同体に帰依するかどうかにキヨキココロ、キタナキココロの規範がある。心の純粋性が、ある共同体に帰依するかどうかで決定され、こころの純粋性という普遍的な価値が、相対的な価値の純粋性であるということである。アマテラスが「我が国を奪はむと欲ふにこそあれ」と述べているが、スサノヲが高天原に害をおよぼすかどうかが問題であり、スサノヲが高天原に害をおよぼすこころはないということでの「キヨク、アカキ」であり、「コトゴコロ」なしなのである。「キヨキ、アカキココロ」というこころの純粋性は、普遍的であり、絶対的な価値基準であるはずなのだが、スサノヲの心情の純粋性は高天原という共同体に対してどうであるかという相対的な純粋性になってしまうのである。ある特定の共同体にとって禍となるか福となるかが価値基準であるとすると、特定の共同体をこえた普遍的な価値基準は成立しがたい。したがって価値基準が共同体によって異なるという状況的価値基準が生じる。

スサノヲのこころが「キヨキ、アカキ」であったことは、『古事記』の記述からすれば認められたと読める。その後スサノヲは高天原で神聖な祭儀を汚したために、禍をもたらす者として追放される。それは高天原という共同体にたいして禍をもたらしたからである。ところが出雲ではヤマタノオロチを退治する英雄であり、根の国ではオホナムヂをオホクニヌシへと成長させる試練をあたえる王である。スサノヲのもつこの二面性は、価値基準の状況性を示すものである。

Hosei University Repository

スサノヲの二面性と述べたが、はたしてスサノヲは状況に応じて自分の行動姿勢を変えているだろうか。スサノヲは矛盾した神である。時には悪神であり、時には善神となる。高天原では乱暴狼藉を働く悪神であり、出雲に追放され改心し善神となりヤマタノオロチを退治したのだといわれる。

たしかに『日本書紀』では「此の神、勇悍くして安忍なること有り。」「汝、甚だ無道し。」と「光華明彩しくして、六合の内に照り徹る」アマテラスに対して、残忍で非情である悪神にしたてようとしている。しかし『古事記』においては善神とも悪神とも記されていない。西郷信綱が述べるように「荒ぶる神でなのであって、いわゆる悪玉」[28] ではないのではないか。

山田永はスサノヲは終止一貫変わってはいない。スサノヲのスサブ力は一貫している[29]。どの状況においても自分の意志でスサブ力をスサノヲは発揮する。変わるのは周囲であり、相手であるとしている。

母の国根の堅州国に行きたいとナキイサチル。そのために青山は枯れ、河海は干上がる。悪神の声がさ蠅がうなるようにみちみち、ありとあらゆる災いが起こる。

ウケヒに勝ったスサノヲはカチサビ、アマテラスの田の畔を壊し、溝を埋め、大嘗祭を行なう神殿に屎をまき散らす。

出雲に下り八俣の大蛇を退治しクシナダ媛をめとりその地に宮をつくる。黄泉の国ではオホナムヂにつぎつぎと試練をあたえる。

いずれもスサノヲは自分の意志どおり同じようにスサブ力を発揮しているだけである。スサブ力の発揮される対象が変わるだけである。ナキイサチルのも山を枯らし、河海を枯らそうとして泣くのではない。泣いた結果スサブ力が発揮され、周囲に影響をおよぼしているだけなのである。スサブ力がその対象にとってよくなければ、高天原から追放され、よければオロチを退治し英雄として迎えられる。高天原追放の前と後とで、悪神から善神に変わったのではなく、スサノヲは変わっていないのである。

このスサブ力という点からアカキココロについて考えてみたい。たしかに高天原を奪いにきたと思ったアマテラスは、「異心なし」というスサノヲのアカキココロをどのように知るのだと問う。ここではアカキココロはアマテラスに対する反逆心がないこと、アマテラスへの帰依心を意味している。『古事記』ではウケヒにスサノヲは勝ちアカキココロは証明される。この後にスサノヲはカチサビ乱暴狼藉をはたらくのだが、スサノヲはたしかにアマテラスにたえず忠誠を示している。根の国に行く前にわざわざアマテラスに報告するため天に参上する。ヤマタの大蛇を退治し、その体内にあった剣を献上する。アカキココロはアマテラスへの忠誠心を意味しているかのようである。

しかしスサノヲの「僕は邪き心無し」「異心なし」ということばは、スサノヲが根の国に行く事情を話そうと思い参上したのであって、それ以外の思いはまったくないことを伝えようとしているのである。自分のこころの純粋性を伝えようとしている。この場面は反逆心のないという限定的な意味でとらえることもできるが、スサノヲが述べているのは限定的な意味でのアカキココロではなく、「異心」のない純粋なこころの状態である。限定的な意味でのアカキココロは、純粋なこころの状態の一部分であって、スサノヲの「異心なし」はもっと幅のひろい意味でのこころの純粋性を示している。スサノヲは出雲で「吾此地に来て、吾が御心すがすがし」と語る。これは事をなしとげた後のはればれとした心情を述べているのだが、いつも変わることのない自らのこころの純粋性をもこう語っているのではないだろうか。

山田永の指摘するように、ススサノヲがスサブ力において終止一貫変わることのないのは、その力が変わることのないエネルギーから発するからである。それは時に「悪しき神の音はさ蠅如す皆満ち、万の物の妖悉くに発」るほどすさまじいエネルギーである。そのエネルギーは原始的なエネルギーともいうべきもので、マナという原初的な生命力につうづるものではないか。それは善悪という意識以前の純粋な霊力をさしている。丸山はこの純粋性について「生誕直後の赤子の「なりゆく」霊（ヒ）のポテンシャリティ」[30] としている。ここでは「タマ」ではなく「ヒ」と記している。「タマ」以前のより原始的な「ヒ」というエネルギーについてここではじめて言及している。スサノヲのどのような状況にあっても変わることなく発揮されるスサブ力とは、「ヒ」「チ」「ニ」といった原始的なよりプリミティブなエネルギーにつうづる生命力である。この生命力の発現するこころの純粋性がアカキココロ、キヨキココロということなのである。

Hosei University Repository

おわりに

『古事記』との関連をふまえながら丸山眞男の「倫理意識の古層」について考えてみた。丸山は『古事記』にみられる宗教意識をあらわす語として「タマ」「カミ」をあげている。『古事記』における宗教意識をあらわす語を検討してみると、「タマ」「カミ」より起源の古い語として「チ」「ヒ」「ニ」などがある。これらの語はマナといわれる、より原始的なエネルギー、生命力をあらわしている。丸山は「ヒ」についてはふれているが、そのほかの原始的宗教意識を示す霊力を示す語については、言及することがない。「倫理意識の古層」を考えるにあたっては、よりプリミティブなまさに「古層」としての宗教意識としての「ヒ」「チ」「ニ」にも注目し、古代の倫理意識とよりプリミティブな宗教意識との関連をも考る必要があるのではないだろうか。そうすることによって「倫理意識の古層」のあらたな視点が見出されるのではないだろうか。

［注］『古事記』は『古事記』（岩波文庫　倉野憲司校注）を参照。『古事記』引用文の頁数は岩波文庫『古事記』の頁数を示す。文中の記は『古事記』紀は『日本書紀』を示す。『日本書紀』『祝詞』については日本古典文学大系本を参照した。『丸山眞男講義録』原文の強調点は略した。参考文献：冨田宏治　「「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）（二）（三）倫理意識の「古層」＝執拗低音をめぐる一考察」関西大学リポジトリ　「「古層」と「飛礫」―丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書―」法と政治　56巻１・２号　2005.5

注

1　岩波小辞典　哲学
2　丸山眞男講義録［第七冊］51p　岩波書店　1998年
3　同
4　同
5　同 58p
6　A.M. ホカート　橋本和也訳『王権』289p　岩波文庫　2012年
7　松村武雄『日本神話の研究』第四巻　第四章　古典神話に於ける霊格観　1958年
8　土橋寛『日本古代の呪壽と説話』土橋寛論文集　下Ⅱ　霊魂―その形と言葉―　1989年
9　『講義録』［第七冊］57p
10　同 60p
11　西郷信綱『古代人と死』77p　平凡社　2008年
12　『古事記伝』（二）41p　岩波文庫
13　『古代人と死』86p
14　倉野憲司『古事記全注釈』第二巻　118p　1973年
15　『講義録』［第七冊］
16　同 53p
17　『古代人と死』78p
18　『古事記伝』（二）53p
19　同
20　西郷信綱『古事記注釈』（一）212p　平凡社　1975年
21　『講義録』［第四冊］61 ～ 62p
22　『古事記全注釈』第三巻　61p
23　新潮日本古典集成『古事記』頭注
24　和辻哲郎『日本倫理思想史』（一）第一篇　第三章　祭祀的統一にもとづく道徳（清明心の道徳）岩波文庫　2011年
25　岩波文庫『古事記』による
26　湯浅泰雄『日本古代の精神世界』121p　名著刊行会　1990年
27　同 122p
28　『古事記注釈』第一巻　240p
29　山田永『古事記スサノヲの研究』新典社　2001年
30　『講義録』［第七冊］78p